44e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 9 3 MARS 1927

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je sollicite de l'*Ami* un exposé et une critique de la théorie célèbre du P. Petau, reprise par Scheeber, Mangenot et tant de théologiens actuels, au sujet de cette mystérieuse union de l'Esprit-Saint avec l'âme et du *principe formel de la filiation divine.* Beaucoup d'auteurs de piété s'inspirent de cette théorie; mais peut-on l'admettre *logiquement* sans nier cette filiation divine pour l'Ancien Testament ? Et dès lors, comment concevoir le *Corps mystique du Christ?* Est-ce que le seul Nouveau Testament, ayant reçu l'adoption d'enfants, serait uni au Christ dans l'unité du Corps mystique ? Cela paraît bien étrange. Ou bien, si les patriarches entrent dans le Corps mystique, ils ont une *certaine unité* avec le Fils « premier-né » sans pourtant avoir reçu la filiation ? Ce qui est aussi étrange. Ou bien, est-ce que ces auteurs, qui admettent que l'esprit d'adoption nous a été donné à la Pentecôte, pensent que l'esprit d'adoption a été donné par le Christ aux Patriarches quand il les visita aux Limbes?

Sans doute, l'unité du Corps mystique repose *sur l'unité de vie divine* qu'est *la grâce sanctifiante* méritée par le Christ et comme descendant du Christ-chef dans tous les membres du Corps. Par suite, tous ceux qui *vivent* de cette vie sont unis au Christ, sont *dans le Christ mystique.* Cependant ce Christ total ainsi constitué, appelé aussi par les Pères « *le Fils Unique,* » comprendrait deux sortes d'éléments : les uns ayant l'esprit d'*enfants* et comme *participants au titre de Fils,* et les autres n'ayant pas reçu cet esprit, par conséquent « *serviteurs* » et pourtant enveloppés dans le Christ total qui se présente au Père *tout entier* comme *son Fils.*

Sans doute le genre d'union de l'Esprit Saint avec l'âme que soutient cette opinion est un mystère; mais si vraiment elle est plus selon l'enseignement des Pères grecs et rend mieux compte des textes de l'Ecriture Sainte, elle mérite d'être prise en considération.

Y aurait-il témérité à proposer dans des cours d'instruction religieuse supérieurs, comme probables : 1° ce rôle personnel de l'Esprit-Saint ; 2° le sens de la fête de la Pentecôte, non comme manifestation visible en même temps que sanctification spéciale des Apôtres ; mais comme la fête qui inaugure « la filiation » sur terre ?

R. — Nous diviserons notre réponse en deux parties : 1° Exposé sommaire de la doctrine catholique et de son explication théologique communément admise; 2° Exposé de l'opinion attribuée aux Pères grecs par Petau, Thomassin et plusieurs autres. Viendra enfin 3° notre Conclusion [1].

I

1. — La filiation divine suppose la régénération spirituelle dont la grâce est le principe. Or, dans l'ordre actuel de la Providence, où l'humanité, celle qui a vécu avant comme celle qui a vécu après Jésus-Christ, n'a pu recouvrer la grâce que par les mérites de Jésus-Christ, toute filiation divine est par Jésus-Christ et en Jésus-Christ. Mais puisque à la filiation divine en et par Jésus-Christ est nécessairement jointe une mission spéciale du St-Esprit à l'intérieur de l'âme, une habitation particulière de la Ste Trinité, il faut conclure que chez les justes qui ont précédé la venue du Sauveur, on doit admettre et la filiation divine, et l'habitation de la Trinité, et la mission spéciale de l'Esprit-Saint.

« On ne saurait admettre comme absolument vraie l'opinion qui ferait de la mission du Saint-Esprit ou, ce qui revient au même, de l'habitation de la Trinité dans les âmes, et par conséquent de l'adoption, le privilège exclusif du Nouveau Testament. En effet, ou nous devons refuser la grâce sanctifiante aux justes qui précédèrent la consécration de la loi nouvelle par la mort du Sauveur, ou ces justes furent, eux aussi, les temples vivants du Saint-Esprit. Impossible d'échapper à ce dilemme : car cette habitation divine se rattache essentiellement à la possession de la grâce. Comme il n'y a, ni ne peut y avoir d'habitation surnaturelle de la Trinité dans une âme, si ce n'est dans la grâce et par la grâce, ainsi la même grâce suppose absolument la présence substantielle de Dieu, soit comme son principe efficient, soit comme le terme auquel cette grâce unit qui la possède. » (Terrien, *La grâce et la gloire*, t. I, p. 277-278).

Cependant, il faut reconnaître une double prérogative à la nouvelle Alliance. — Tout d'abord, il est indubitable que l'habitation de Dieu dans les âmes et la mission du Saint-Esprit appartiennent au Nouveau Testament et non à l'Ancien, si l'on considère l'une et l'autre dans ce qu'elles ont d'exclusivement propre. *Par elle-même,* la Loi ancienne n'engendrait pas la sainteté intérieure. Si les justes de l'Ancien Testament participaient, comme nous, à la filiation divine, c'est que le sang de la nouvelle Alliance refluait en quelque sorte sur les croyants des âges antérieurs pour en faire, à l'avance, des chrétiens. Ensuite, parce que le prix de notre salut n'était pas encore payé, et que les sacrements ne versaient pas encore la grâce à flots sur les âmes, Dieu répandait communé-

[1] Cet article était déjà entièrement rédigé lorsque la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (octobre 1926) publiait la très remarquable étude du R. P. Galtier, intitulée *Temple du Saint-Esprit* (p. 365 sq.). Nous nous excusons près de nos lecteurs de l'avoir connue trop tard pour nous y référer dans le texte même de notre réponse. Nous y renvoyons du moins, ici d'abord, d'une façon générale, et au cours de notre article par quelques indications plus particulières.

ment sa grâce avec plus de parcimonie dans l'Ancien Testament. Or, comme l'habitation divine est à la mesure de la grâce, il s'ensuit manifestement que l'union du Saint-Esprit avec les âmes devait être, en général, et plus rare et moins parfaite qu'elle ne l'est devenue sous la Loi nouvelle [1].

2. — Ainsi donc l'union du Saint-Esprit avec les âmes justes est en étroite dépendance de l'action sanctifiante que Jésus a exercée et exerce encore sur elles. C'est toujours l'Esprit de Jésus, l'Esprit du Fils qui anime les hommes régénérés par le sang du Christ. L'union de l'Esprit implique l'action du Fils et réciproquement : d'où il suit que la difficulté soulevée par notre correspondant est imaginaire.

Exposons plus longuement cette pensée fondamentale et montrons les rapports intimes de l'Esprit-Saint et du Corps mystique de Jésus-Christ.

La théologie distingue deux éléments qui concourent essentiellement à l'adoption des enfants de Dieu : la grâce créée et la grâce increée ; en d'autres termes, la participation finie de la nature divine avec les privilèges qui en découlent, et l'habitation substantielle de Dieu dans l'âme sanctifiée. Or, s'il est une vérité manifeste, c'est que le bienfait de l'adoption est singulièrement attribué au Saint-Esprit par l'Ecriture et par les Pères. Pour nous en tenir à l'Ecriture, dont la tradition ne fait qu'interpréter les dires, c'est grâce à l'Esprit-Saint que nous pouvons, comme des fils, appeler Dieu notre Père (Gal., IV, 6-7 ; Rom., VIII, 15) ; c'est lui qui nous fait agir en enfants de Dieu et rend témoignage que nous ne portons pas en vain ce glorieux titre (Rom., VIII, 14, 16) ; c'est lui dont la possession nous fait connaître que nous demeurons en Dieu, et que Dieu demeure en nous (Jo., V, 13). Notre régénération spirituelle est calquée sur le modèle de la génération temporelle du Fils de Dieu ; et c'est à l'Esprit-Saint que celle-ci est expressément attribuée (Luc, I, 34-35). D'ailleurs, « nul ne peut entrer au royaume de Dieu, s'il ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit » (Jo., III, 4-5).

Il s'agit maintenant d'interpréter ces affirmations. Or, *a priori*, nous devons affirmer que le St-Esprit ne saurait constituer le principe *formel* au sens strict (nous nous en expliquerons tout à l'heure), ni la cause efficiente unique de notre sanctification (les opérations *ad extra* étant communes aux trois personnes divines). S'il en est ainsi,

« pourquoi donc, écrit le P. Terrien, attribuer si constamment au Saint-Esprit ce qui n'est aucunement de lui comme principe formel ni de lui seul comme cause efficiente ? [2] C'est ici qu'il faut nous reporter aux lois de l'*appropriation*. Sans doute, l'opération mystérieuse qui va former l'humanité du Sauveur et l'unir substantiellement au Verbe éternel, n'est d'aucune personne en propre. Mais cette opération, toute commune qu'elle est, présente une affinité particulière et des analogies spéciales avec les propriétés de ce divin Esprit ; et c'est le fondement de l'appropriation. » (P. 391).

S. Thomas (IIIa, q. 32, a. 1) attribue spécialement au Saint-Esprit l'œuvre de l'Incarnation pour trois motifs, tirés des propriétés personnelles de l'Esprit. *a)* La cause de l'Incarnation, considérée du côté de Dieu, est l'amour. Or, le Saint-Esprit est personnellement l'Amour du Père et du Fils. *b)* L'humanité du Verbe est entrée dans l'unité de la personne divine sans mérite préalable de sa part : de ce chef, l'Incarnation est une œuvre de libéralité, de bonté pure. Or, le Saint-Esprit est personnellement le Don divin. *c)* Enfin, prise en son terme, l'Incarnation fait de l'homme conçu par la Vierge Marie le Saint par excellence. Or, le Saint-Esprit est l'Esprit de sanctification. — Pareillement, l'œuvre de l'adoption est singulièrement attribuée au Saint-Esprit pour trois raisons analogues : elle est aussi l'œuvre de l'amour ; elle prévient aussi tout mérite ; elle aussi va directement à la sainteté des adoptés. « Ajoutons, conclut Terrien, qu'elle est le plus haut complément de la nature raisonnable, et que par conséquent, à ce point de vue encore, elle a son affinité spéciale avec celui qui nous est apparu comme la dernière perfection de la Trinité, le sceau des processions divines. » (P. 393).

Nous comprenons maintenant pourquoi les Pères de l'Eglise, les Pères grecs surtout, parlent du Saint-Esprit comme de la cause immédiate de notre sanctification ; pourquoi ils affirment fréquemment que c'est par l'Esprit-Saint que Dieu le Père et Dieu le Fils sont en nous :

« Le Saint-Esprit est dans les grâces de sanctification et, par elles, dans les âmes où Dieu les répand, parce qu'il en est le premier auteur. Mais, comme l'opération sanctificatrice est commune aux trois Personnes, commune aussi doit être la présence dans les âmes sanctifiées, bien que l'une et l'autre soient particulièrement appropriées au Saint-Esprit. Comprenons comment le Père et le Fils sont en nous *par leur* divin *Esprit*. C'est la grâce qui les y fait demeurer ; c'est par les opérations sanctifiantes qu'ils y viennent. Mais puisque la grâce et tout l'ordre des effets qui s'y rattachent sont par appropriation du Saint-Esprit, il est nécessaire aussi qu'on affirme du même Esprit ce qui tient inséparablement à cette grâce. Ainsi les deux autres Personnes sont en nous par le Saint-Esprit, et ce divin Esprit, en se communiquant à nous, nous fait entrer en participation du Fils et du Père. » (Terrien, *op. cit.*, p. 403).

3. — C'est donc l'Esprit-Saint qui, dans l'ordre surnaturel, est le principe de tous les dons créés, de toutes les œuvres méritoires, de toutes les institutions sanctifiantes. C'est sous l'influence de l'Esprit divin que le Christ a conçu, réalisé, consommé son œuvre de rédemption et de salut. Et ce que l'Esprit-Saint a fait dans le chef, il le réalise encore, toute proportion gardée, dans chacun des membres. Ces remarques nous amènent à affirmer une vérité nouvelle, concernant le rôle que l'Es-

[1] Donc, à proprement parler, la Pentecôte n'inaugure pas la filiation divine sur terre. Par appropriation, cependant, on pourrait rapporter à la manifestation du Saint-Esprit l'inauguration du règne de la filiation divine sur terre. Toute la suite de notre article fera comprendre cette idée.

[2] « Pas d'opération spéciale du Saint-Esprit ; » « pas d'union spéciale du Saint-Esprit avec les âmes, » déclare le P. Galtier, p. 368, 377.

prit-Saint joue dans l'Eglise : il est, par appropriation, l'âme du corps mystique de Jésus-Christ.

« La Sainte Eglise a pour mission propre la sanctification des hommes et tout en elle se ramène au perfectionnement surnaturel des enfants de Dieu. Sortie toute sanglante du côté du Christ, elle est le don de son amour, et toute sa raison d'être est de nous ramener à l'éternel amour. Il est donc manifeste, d'après la loi de l'appropriation, que c'est au Saint-Esprit qu'il faut en rapporter les institutions, les ministères, les richesses spirituelles, les moyens de sanctification ; qu'il est, en un mot, l'auteur de tout ce qu'elle est, de tout ce qu'elle a, de tout ce qu'elle fait dans l'ordre du salut... Ces quelques indications nous suffisent pour comprendre avec quelle vérité l'on a pu dire que l'Esprit-Saint est *l'âme de l'Eglise :* « Le Saint-Esprit est pour le corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire pour l'Eglise, ce que l'âme est pour le corps de l'homme ; ce que celle-ci fait dans tous les membres d'un même corps, il le fait, lui, dans toute l'Eglise. » (S. Augustin, **sermon 267 *in Pentecost.*, c.** 4). **Quel est dans le corps humain le premier principe de l'unité, de la vie, de la santé ? L'âme, me répondrez-vous ? Mais qui donc donne au corps mystique du Christ son unité, sa vie surnaturelle, la santé parfaite qui est la sainteté, si ce n'est le Saint-Esprit ? » *(Ibid.*, p. 414, 416).**

II

Faut-il, pour expliquer le rôle du Saint-Esprit dans l'adoption divine, nous en tenir aux lois de l'appropriation ? Ou bien devons-nous, avec certains théologiens, aller plus loin encore et attribuer à la troisième Personne de la Trinité un mode d'union sanctifiante avec les âmes, mode qui serait exclusivement propre à elle seule ?

Cette question nous amène au point plus directement proposé par notre correspondant. — Le Saint-Esprit doit-il être envisagé comme étant personnellement la cause formelle de notre sanctification ?

1. — On prétend asseoir cette doctrine sur l'autorité des Pères grecs. — Remarquons tout d'abord que les Pères grecs unanimement admettent l'existence, dans l'âme juste, d'une grâce créée. Mais ils font dépendre l'existence de cette grâce d'un acte par lequel l'Esprit-Saint prend possession de l'âme et y fait habiter avec lui les deux autres Personnes de la Trinité. Pour comprendre cette théorie, il faut se souvenir que les Grecs rapprochent toujours le dogme de la grâce de celui de la Trinité : la grâce est, en quelque sorte, la prolongation de la vie divine dans l'homme. Laissons ici la parole à M. Labauche, qui a fort bien exposé le point de vue grec :

« La vie divine ou la Trinité est *une seule et même vie infinie qui est ressaisie en trois principaux centres particulièrement intenses ou en trois foyers de vie.* C'est un mouvement qui part du Père pour aboutir au Saint-Esprit, en passant par le Fils. Mais ce mouvement ne s'arrête pas au Saint-Esprit ; il retourne au Père en passant par le Fils. Cette relation active d'une personne à l'autre, telle que chaque personne appelle les deux autres, en même temps qu'elle s'en distingue, περιχώρησις **ou *circumincessio*, constitue la vie divine ou la Trinité.**

Si l'on admet cette conception trinitaire, il est facile de voir quel est le rôle du Saint-Esprit dans toutes les opérations extérieures de la Trinité. Dans cette théorie, le Saint-Esprit apparaît bien comme le *terme* ou l'*aboutissant* de la vie divine, τέλος. **Par conséquent, tout ce qui sera produit en dehors de la vie divine, sera fait par le Saint-Esprit : il sera la *source* de toutes les opérations *ad extra*,** πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός.

Il faut cependant remarquer, avec le plus grand soin, que si toutes les œuvres qui s'accomplissent en dehors de la vie divine sont faites par l'Esprit-Saint, elles sont également accomplies par les deux autres personnes... L'Esprit-Saint n'agit pas à l'exclusion des autres personnes ; l'action est faite par l'Esprit-Saint qui procède du Père par le Fils ; c'est donc toute la divinité qui agit ; si l'opération est attribuée plus spécialement au Saint-Esprit, c'est parce que l'Esprit-Saint est le terme de la vie divine. Tel est le rôle de l'Esprit-Saint dans toutes les œuvres extérieures de la Trinité.

Mais comment remplit-il cette mission, lorsqu'il s'agit de la sanctification des âmes ?

D'après les Pères grecs, l'Esprit-Saint sanctifie les âmes en se donnant à elles, c'est-à-dire en s'unissant à elles, comme un parfum vient s'unir et s'associer à un autre parfum. La *substance fondamentale* de la grâce, ὕλη, **dit Origène, c'est la personne même du Saint-Esprit[1]. Didyme[2], S. Basile[3], et surtout S. Cyrille d'Alexandrie[4], que l'on a surnommé le Docteur de la grâce sanctifiante, parlent absolument de la même manière. C'est pourquoi le Saint-Esprit est appelé le *Don*, et ce nom indique non pas seulement la grâce produite, c'est-à-dire l'effet, mais encore la cause elle-même, c'est-à-dire la personne de l'Esprit-Saint. Ainsi, l'Esprit-Saint sanctifie les âmes par ce fait qu'il leur est donné et qu'il leur est donné personnellement.**

Toutefois, comme l'Esprit-Saint ne peut être sans le Fils qui est engendré par le Père, avec l'Esprit-Saint, ce sont également le Père et le Fils qui viennent en notre âme : c'est toute la Trinité qui vient en nous. L'inhabitation, du moins l'*inhabitation passive*, appartient également aux trois personnes. *L'acte d'inhabitation*, ou l'*inhabitation active* seule semble appartenir *plus spécialement* au Saint-Esprit...

Didyme appelle le Saint-Esprit le cachet du Fils. Sa mission, ajoute-t-il, est de fixer en nous l'empreinte du Fils, et, sous le nom du Fils, il entend le Verbe incarné[5]. S. Athanase tient le même langage[6]... Ainsi l'opération du Saint-Esprit, en venant habiter en nous, est d'imprimer en notre âme l'empreinte du Fils, de nous rendre conformes ou semblables au Fils, c'est-à-dire au Verbe Incarné... Ce divin Esprit produit, dans l'âme du disciple, des dispositions semblables à celles qu'il a réalisées dans l'âme du Maître. Par suite de cette transformation, l'âme du disciple aussi bien que l'âme du Maître se trouve être emportée par le même mouvement vital qui est celui qui constitue l'Esprit-Saint... » *(Leçons de théologie dogmatique*, t. II, p. 292-299).

En bref, l'acte d'inhabitation est comme le cachet qui imprime dans la cire ; et l'impression reçue dans l'âme, comme dans une cire, est la grâce justifiante : « Le Père envoie le Fils, le Fils envoie le Saint-Esprit. L'Esprit s'imprime dans notre âme, nous portons alors la forme du Fils et par là-même nous sommes à l'image du Père. Et voici que nous retrouvons le cycle admirablement exposé par S. Basile et son frère : cycle si beau qui exprime à la fois l'ordre des processions et l'économie de notre sanctification. A la fois, dis-je, car notre sanctification n'est autre chose que notre

[1] *Com. in Joan.*, t. II, n. 62 : *P. G.*, t. XIV, col. 129.
[2] *De Spiritu Sancto*, IV : *P. G.*, t. XXXIX, col. 1035.
[3] *Adv Eunomium*, l. V : *P. G.*, t. XXIX, col. 772.
[4] *De Trinitate*, dial. VII : *P. G*, t. LXXV, col. 1085.
[5] *De Spiritu Sancto*, n. 22 : *P. G.*, t. XXXIX, col. 1052.
[6] *Ad Serapionem*, epist. III, n. 3 : *P. G.*, t. XXVI, col. 630.

entraînement par le courant de la vie divine, *divinæ consortes naturæ* [1]. »

2. — Les théologiens scolastiques ont unanimement interprété les affirmations de la tradition grecque par les lois de la simple appropriation, comme on l'a expliqué tout à l'heure. Au XIIe siècle, Pierre Lombard semble avoir rejeté l'existence d'une grâce créée. Il veut s'inspirer des Pères grecs; mais tandis que ceux-ci distinguent dans la grâce justifiante deux dons, le don incréé qui est la Trinité toute entière et le don créé qui est ce que l'Esprit-Saint produit en nous, c'est-à-dire l'empreinte du Fils de Dieu, Pierre Lombard, lui, n'a pas fait suffisamment cette distinction. Dans la grâce qu'il identifie avec la charité, il ne voit qu'un don incréé qui est la personne même de l'Esprit-Saint : « *Hic aperitur... quod caritas sit Spiritus Sanctus, et donum excellentius et quomodo hoc donum, id est Spiritus Sanctus, detur nobis, scilicet cum ita impartitur alicui, id est habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem.* » (Dist. XVII).

Ces assertions du Maître furent peu goûtées des commentateurs. Unanimement les théologiens du moyen âge rejettent la doctrine du Lombard comme fausse en tant qu'elle nie l'existence d'une grâce créée. Cf. S. Thomas, *In I Sent.*, dist. XVII, q. 1, a. 1, et *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 23, a. 2 et ad 1. Il faut insister sur cette restriction : *en tant qu'elle nie l'existence d'une grâce créée.* Car S. Thomas et les autres théologiens sont unanimes à admettre une grâce increée, l'habitation spéciale de la Trinité dans l'âme juste, habitation attribuée par appropriation à l'Esprit-Saint. Cette doctrine de la présence substantielle de la Trinité paraît même à S. Thomas appartenir si complètement à l'enseignement catholique qu'il n'hésite pas à qualifier d'*erreur* le sentiment opposé : ERROR *dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona.* (Ia, q. 43, a. 3).

3. — Le XVIIe siècle vit refleurir la doctrine attribuée aux Pères grecs, ou plus exactement d'éminents théologiens cherchèrent à systématiser les assertions éparses des Grecs. L'un d'eux, Petau, professe que l'interprétation donnée par les scolastiques des autorités patristiques ne le satisfait point. Les lois de l'appropriation ne suffisent pas à expliquer le langage des Grecs : il faut accorder aux textes des Pères une signification plus profonde et plus stricte.

Quel mode particulier d'union avec l'âme ces textes réclament-ils pour le Saint-Esprit, « c'est ce que [les Pères] ne nous ont pas expliqué clairement. Aussi, parmi ces ombres et dans cette incertitude, est-il besoin d'avancer plutôt par conjectures que par affirmations catégoriques... » Et voici, en substance, l'explication proposée par le docte jésuite : L'union des justes avec l'Esprit-Saint comporte de leur part un double rapport : un rapport à l'essence divine, un rapport à la personne. Sous le premier rapport, rien de singulièrement propre au Saint-Esprit. Mais il n'en va pas de même pour le second ; car, outre l'union commune, il y a comme une application spéciale de la personne même du Saint-Esprit sur l'âme des justes, application qui ne convient qu'à lui dans la Trinité. (*De Trinitate,* l. VIII, c. 6, n. 6). Et quel est ce mode spécial? C'est que le Saint-Esprit est *comme la forme sanctifiante,* QUASI FORMA SANCTIFICANS. (*Id.*, n. 8).

C'est peut-être cette expression : *quasi forma sanctificans,* qui a incité notre correspondant à parler du Saint-Esprit « comme du principe formel de la filiation divine. » Mais Petau et les théologiens qui ont défendu, avec des nuances diverses, l'opinion dont il est question ici, connaissent trop bien la doctrine catholique pour affirmer cette énormité théologique et philosophique, que le Saint-Esprit jouerait, par rapport à la filiation divine communiquée à l'âme, le rôle de forme intrinsèque, c'est-à-dire réellement informante. Une telle opinion, en effet, ressusciterait, à l'égard du Saint-Esprit et de l'âme humaine, l'hérésie monophysite dans ce qu'elle a de plus monstrueux et de plus incohérent. D'ailleurs, le concile de Trente n'a-t-il pas proclamé que l' « unique cause formelle » de notre justification est la justice de Dieu, non pas la justice essentielle qui s'identifie avec Dieu lui-même, mais la justice participée et reçue en nous selon notre propre disposition et coopération ? (Sess. VI, c. 7). Le Saint-Esprit, conçu comme forme sanctifiante, ne saurait donc être, par rapport à l'âme, qu'une cause efficiente, exemplaire ou assistante : efficiente, parce qu'il produit en nous la justification ; exemplaire, parce que la grâce qui nous rend justes et la charité qui est jointe à la grâce, nous rend semblables au Saint-Esprit ; assistante enfin, parce que constitués par la justification temples du Saint-Esprit, les justes reçoivent continuellement les inspirations de ce divin Esprit (Rom., VIII, 14).

Toute la question, dans la controverse présente, est de savoir si le Saint-Esprit joue un rôle personnel sous ce triple rapport, ou bien si l'action et l'influence qu'on lui attribue personnellement s'expliquent suffisamment par les lois de l'appropriation. Nous avons dit déjà que Petau penche vers la première hypothèse ; il l'affirme comme étant l'opinion la plus conforme aux dires des Pères grecs. Mais quand il veut expliquer l'expression : *quasi forma sanctificans,* le grand théologien s'embarrasse dans des formules vagues, imprécises, qui démontrent à elles seules le peu de solidité de l'opinion [1], Thomassin [2], Lessius [3] qui ont adopté au XVIIe siècle la même manière de voir, ne sont pas plus précis.

« Pour s'expliquer d'une façon moins obscure... ces théologiens... recourent à des analogies tirées d'autres

[1] Th. de Régnon, S. J., *Etudes sur la Sainte Trinité*, Etude XXVI, Troisième série, II, t. IV, p. 484-485.

[1] Le P. Galtier, p. 379, note, à propos de ces hésitations de Petau, que l'opinion de ce théologien « est restée à l'état d'ébauche. »

[2] *De Incarnatione*, l. VI, c. 10-20.

[3] Lessius, *De divinis perfectionibus*, l. XII, c. 11. Le P. Galtier fait observer que Lessius (qui est antérieur à Petau) a plutôt insisté sur le fait de la présence *substantielle* en général. (Art. cité, p. 379, note 1).

mystères. Voyez, disent ils, Jésus-Christ, le Verbe incarné. La foi nous montre en lui toute la Trinité présente comme elle ne l'est dans aucune créature. Mais quelle différence dans le mode d'union ! Le Verbe est là parce qu'il est uni substantiellement à l'humanité qu'il a faite sienne ; le Père et le Saint-Esprit y sont aussi, mais seulement en vertu de la circumincession, c'est-à-dire de leur immanence dans le Fils, et par conséquent sans être hypostatiquement unis avec la nature humaine du Christ.

Dans la Sainte Eucharistie, disent-ils encore, c'est le corps du Christ que la vertu des paroles sacramentelles met sous les espèces du pain. Si l'âme et le sang, le Christ tout entier s'y trouvent avec ce corps sacré, c'est parce qu'ils n'en sont plus séparables, puisque le Christ est vivant pour ne jamais mourir, en un mot, c'est par concomitance. Ainsi, toute proportion gardée, le Père et le Fils sont-ils dans ce temple du Saint-Esprit qui est l'âme sanctifiée. Et voilà de quelle manière ces théologiens entendent les textes où le Saint-Esprit nous apparaît comme l'introducteur des hôtes divins, qui sont un quant à la nature avec lui, mais distincts quant à l'hypostase.

Demandez à ces mêmes théologiens quel est en soi le caractère de l'union spéciale qu'ils revendiquent pour le Saint-Esprit comme sa propriété personnelle, incommunicable ? C'est ici surtout que les explications sont embarrassées. On avance, on recule ; aux formules les plus hardies succèdent des restrictions et des atténuations telles qu'on a peine à voir en quoi les théories si vivement soutenues diffèrent de la doctrine des Scolastiques.

Ainsi, pour donner un exemple, le docte Thomassin... écrit des chapitres entiers, entassant textes sur textes, pour démontrer que c'est le Saint-Esprit qui par sa substance vivifie, forme et sanctifie l'âme des justes. Mais, qu'il vienne à s'expliquer nettement, on croit entendre S. Thomas ou S. Bonaventure. *Inhabitat enim in nobis quidem justitia substantiva, sed actibus habitibusque, velut accidentariis vinculis, devincta (De Incarnatione*, l. VII, c. 19, n. 5). Et encore : *Ubi forma significatur esse sanctitudinis nostræ seu Filius seu Spiritus, forma hæc* EFFICIENS *magis quam* INFORMANS, *qua agamur non qua agamus,* (a Patribus) *videtur describi.* (Ibid., c. 20, n. 1)... Qu'on veuille bien remarquer que, d'après ces textes, Thomassin ne paraît pas soutenir une union qui serait singulièrement propre au Saint Esprit.

... Petau a reconnu lui-même qu'il n'y a qu'une simple appropriation : « Toute opération de la divine bonté qui tend à la communication de la charité et de la sainteté est *attribuée* d'ordinaire au Saint-Esprit : à raison de son mode particulier de procession, il mérite le nom de « charité » et de « sainteté » ; et c'est aussi la raison pour laquelle on le nomme « huile » et « parfum. » *De Incarnatione*, l. XI, c. 8, n. 5. » (Terrien, *op. cit.*, p. 421-422 ; 422, note ; 426, note).

4. — Des auteurs plus récents ont de nouveau mis en relief l'explication de Petau. Citons, sans nous y arrêter, Schrader, *De triplici ordine, passim*, et Scheeben, *Dogmatik*, t. I, § 125, n. 1065, 1084 ; t. II, § 169, n. 847, ce dernier admettant aussi une union spéciale du Fils avec l'âme juste. Plus intéressante est la tentative des PP. Baudier [1] et Jovene [2], S. J., professeurs à l'Institut catholique de Paris, et dont M. Mangenot n'a fait sans doute que résumer objectivement l'opinion sans trop s'engager lui-même personnellement [3].

Laissons encore à M. Labauche le soin de nous exposer la théorie des PP. Baudier et Jovene :

« La façon selon laquelle l'Esprit-Saint qui procède du Père par le Fils, nous rend semblables au Christ et, par suite, à la nature de Dieu, a été exposée d'une façon un peu nouvelle par le P. Jovene, dans son traité *De vita deiformi*, thèse XIX.

L'Esprit-Saint, dit-il, produit la grâce dans l'âme, non par *efficience*, ainsi qu'on est accoutumé de le dire, mais par *adhérence*.

Que l'on suppose en présence deux amis dont l'un est savant et dont l'autre est ignorant. On peut concevoir deux manières dont l'un communiquera sa science à l'autre. Ou bien il lui dira ce qu'il sait, faisant naître en son âme des idées. Il agira alors sur son ami par efficience. Il sera à l'égard de son ami *ad modum formæ solummodo adsistentis*.

Mais que l'on se représente que l'un s'unisse à l'autre de telle façon que la science du premier rayonne dans l'esprit du second. Dans ce cas, il agirait par *adhérence* et non plus seulement par efficience. Ainsi le feu ignifie le fer, la lumière illumine le cristal, le cachet est imprimé sur la cire. Le premier est par rapport au second *ad modum formæ informantis*.

Or, dit le P. Jovene, l'Esprit-Saint produit le don créé ou la similitude divine non par efficience, mais par adhérence. Par suite, il est *forma exemplaris, impressa, informans seu adhærens* du don créé. Ce don créé est, par opposition, *forma exemplata, expressa, informata seu inhærens physice, et si accidentaliter, animæ*.

... Dans la justification, la Trinité tout entière vient habiter dans l'âme. Seul, pourtant, l'Esprit-Saint s'unit à l'âme *physice, immediate, accidentaliter tamen et non substantialiter*, c'est-à-dire que l'Esprit-Saint s'unit à l'âme, mais en respectant en elle toutes ses propriétés naturelles. En même temps qu'il s'unit à l'âme, l'Esprit-Saint produit en elle une similitude divine *univoque*, c'est-à-dire en changeant quelque peu le sens rigoureux de ce terme, *exacte* bien qu'*inadéquate*. C'est que l'Esprit-Saint agissant par mode de cause formelle ne peut que produire un effet semblable à la nature divine, de même que le cachet ne peut que produire une empreinte semblable à lui-même. » *(Op. cit.*, p. 306-307).

Même rajeunie par Jovene, l'interprétation que Petau donne de la pensée des Grecs paraît encore bien obscure et peu consistante. Qu'est-ce que cette forme informante, adhérente, qui n'est pas efficiente et produit cependant un effet univoque, comme le cachet produit l'empreinte sur la cire ? Il est fort à craindre que, quelque séduisante qu'elle puisse paraître à certains esprits, cette théorie soit un pur verbiage.

III

Oui, dirons-nous avec le P. Terrien *(op. cit.*, p. 425 et suiv.), « le Saint-Esprit est la Sainteté sanctifiante ; oui, c'est par sa propre vertu qu'il perfectionne les âmes et les porte au sommet de la sainteté ; oui, sa personne elle-même nous est unie par la grâce. Qui songe à le nier ? Ne l'avons-nous pas amplement démontré nous-même ? Mais si vous trouvez dans ce caractère personnel une raison d'imputer à l'Esprit-Saint un genre particulier d'union, pourquoi le même caractère ne vous

[1] *De gratia*, cap. procem., a. 2, pars II, c. 1, a. 1 (Cours lithographiés, Paris, 1885-1886)

[2] P. Jovene, *De vita deiformi*, thèse XIX (lithogr.).

[3] Nous avons cherché en vain où M. Mangenot aurait publié son opinion sur ce point : le bel article que M. Amann vient de consacrer à l'ancien Directeur du *Dictionnaire de théologie catholique* (fasc. LXXVII, col. 1830-1841) ne nous a pas éclairé sur ce point.

autoriserait-il pas à lui attribuer encore une *opération* sanctifiante qui lui soit personnelle ? Car enfin, les mêmes docteurs, et souvent les mêmes textes, parlent des opérations comme ils ont parlé de l'union sanctifiante, et je n'ai pas vu qu'ils affirment plus souvent du Saint-Esprit celle-ci que celle-là. Si donc, pour ne pas diviser l'indivisible opération de la Trinité, vous professez que les opérations sont absolument communes, de quel droit niez-vous la communauté de l'union ? Relisez tous ces textes des Pères et mille autres qu'on pourrait y joindre, et vous verrez que, dans l'intention de leurs auteurs, tous ou presque tous tendent à prouver que l'Esprit de Dieu est la sainteté par essence ; que, s'il sanctifie les anges et les hommes, ce n'est pas à la manière d'un instrument, d'un ministre, en un mot, d'un inférieur, et par une vertu empruntée, comme le prétendent les hérétiques, mais en Dieu qui, procédant de Dieu, reçoit par son mode singulier de procession la sainteté, source primordiale et principe de toute sainteté.

« C'est donc méconnaître ces fortes argumentations de nos saints docteurs que d'y chercher un mode d'union exclusivement propre à l'Esprit de Dieu, quand elles ne poursuivent que ce but unique : démontrer que, la sainteté de l'Esprit étant la sainteté même de Dieu, l'Esprit est avec le Père et le Fils un seul et même Dieu. Concluons donc, sans prétendre ici condamner les idées d'un si grand théologien [de Petau], que les lois de l'*appropriation* suffisent pleinement à nous expliquer dans quel sens toute sainteté, toute vertu, toute opération sanctifiante est rapportée non pas au Père, non pas au Fils éternel, mais à leur commun Esprit ; puisque ces grâces ont une analogie singulière avec ses caractères hypostatiques, et par conséquent qu'il en est à titre spécial l'auteur, l'exemplaire et l'archétype.

« Concluons aussi que l'union personnelle avec les âmes justes, ou, si vous l'aimez mieux, la demeure permanente de Dieu dans le cœur de ses enfants adoptifs, n'est la propriété d'aucune personne en particulier, ni quant au fait, ni quant au mode. « Lorsque le Christ a dit : Nous viendrons moi et mon Père, l'Esprit entre avec eux pour habiter *de la même manière, et non pas d'une autre* [1]. » C'est la pensée de S. Athanase ; et tel est aussi le sens exprimé par ces paroles de S. Cyrille, son glorieux successeur : « En vertu de l'unité de nature, tout est de toutes (les Personnes, sauf les propriétés distinctives) : la présence, les révélations, la participation (μεθέξις), l'opération, la gloire ; en un mot, tout ce qui fait la splendeur de la divinité [2]. » Encore une fois, rien de propre au Saint-Esprit, si ce n'est l'affinité spéciale fondée sur ses propriétés personnelles. »

---

[1] S. Athanase, *Ad Serapionem*, I, n. 31 ; *P. G.*, t. XXVI, col. 601.
[2] Dial. VII *de Trinitate* : *P. G.*, t. LXXV, col. 1096.

Q. — Pourquoi pendant la guerre a-t-on pu voir évêques allemands et français exciter avec la même ardeur leurs fidèles pour les envoyer s'entretuer ?

Vous répondrez : « Leurs consciences ont été faussées par des campagnes nationalistes, et ils ont agi de bonne foi... »

Mais alors pourquoi le Pape, guide paternel du troupeau chrétien, n'a-t-il pas fait entendre la grande voix de la raison ? S'il ne pouvait empêcher les catholiques (et en particulier les prêtres) d'être mobilisés par les gouvernements respectifs ; s'il pouvait hésiter (?) à leur défendre de marcher vu les conséquences (...), pourquoi ne leur a-t-il pas recommandé de SUIVRE sans enthousiasme, d'éviter d'être des *entraîneurs* (tout au moins pour l'un des deux camps), en un mot de se comporter comme des gens *en deuil*, d'être *catholiques d'abord*, français ou allemands ensuite ? Car enfin, en admettant que les deux camps n'aient pas eu tort tous les deux en même temps, il en restait au moins un qui méritait d'être blâmé. L'a-t-on fait ?

Et dire qu'on a pu voir des deux camps les mêmes ferveurs monter vers le ciel pour solliciter la victoire !... Pour un catholique, quelle situation angoissante et déchirante !... Un rayon de lumière de Rome n'aurait pas été superflu pour dissiper le trouble des consciences...

R. — Vous partez d'un faux principe, ou plutôt d'une fausse notion de la guerre ; de là se trouvent viciées les conséquences et réflexions que vous en tirez. La guerre, une « tuerie » ?... Pas du tout ! vous confondez la guerre avec ses moyens, ses suites, ses abus, qui sont d'ordre secondaire par rapport à son essentielle définition.

La guerre est, entre peuples, ce qu'est, proportions gardées, la rencontre qui met aux prises le propriétaire avec le cambrioleur, la victime d'un droit lésé avec son envahisseur. Peu importe, pour le moment, la distinction que font les philosophes et auteurs de morale entre guerre offensive et guerre défensive. Au fond, à y regarder de près, nous sommes toujours sur le terrain de la justice, c'est-à-dire de la *reparatio injuriæ*, sous quelque forme que se présente l'attentat au droit, l'injure, ou, si l'on veut, l'injustice. Prendre spontanément les mesures nécessaires pour récupérer son bien volé, c'est encore une manière de *défendre son droit*.

Disons donc, pour simplifier, que la guerre est, en définitive, dans le domaine supérieur et plus étendu des nationalités, tout comme entre particuliers, un acte de légitime défense. Et alors, il reste tout simplement à appliquer à la guerre internationale la théorie morale bien connue de la légitime défense *inter privatos*.

Il peut y avoir ou n'y avoir pas de « tuerie » ; le massacre de vies humaines peut être rapidement limité ou longtemps prolongé ; il peut se commettre, au cours du conflit, des atrocités que réprouve le droit naturel aussi bien que la justice et la charité, etc. Tout cela, malheureusement, se réalise et donne à la guerre une physionomie d'horreur dont l'impression profonde empêche d'apercevoir les idées justes qu'un esprit de sang-froid ne devrait jamais perdre de vue en pareille matière ; mais enfin tout cela est en dehors de la définition de la guerre, dont la notion essentielle peut être ainsi exactement présentée : la guerre

est l'effort des citoyens pour la légitime défense de la patrie.

Or, ainsi comprise, la guerre est chose moralement et religieusement bonne ; tout comme l'acte du fils qui défend sa mère injustement attaquée. On trouve très bien qu'il agisse ainsi, par droit et devoir de piété filiale. S'il tue l'agresseur, faute de pouvoir autrement s'en débarrasser, voilà du sang versé, et pourtant on le complimente. Que s'il lui arrive de dépasser les limites de ce que les théologiens appellent le *moderamen inculpatæ tutelæ,* sans difficulté on l'excuse en raison des écarts passionnels où l'a entraîné le zèle généreux qu'il met au service d'une pareille cause.

Il en est exactement de même dans le cas de la guerre. L'élan belliqueux, avec ses enthousiasmes, est acte de *vertu,* de la vertu de *piété,* qui dans la circonstance a pour objet la *mère* patrie. Piété filiale dans les deux cas, mais « domestique » dans le premier, « patriotique » dans le second. Le lecteur se rappelle peut-être que nous avons l'an dernier (1926, p. 401) traité avec quelque détail cette intéressante question de la vertu de *piété,* et analysé, d'après S. Thomas, la psychologie morale du culte de la patrie, ainsi que les raisons qui imposent au citoyen, par piété, l'obligation de l'aimer, de la respecter, de la défendre.

Remarquez, qu'autre chose est *éviter* la guerre, et autre chose la *faire* quand elle n'est plus évitable. Si vos doléances ne portaient que sur le premier point, vous n'auriez pas tort de regretter qu'on n'ait pas pu empêcher la Grande Guerre, ni fait tout ce qui eût été possible pour ne pas allumer l'incendie mondial. Jusque-là les enthousiasmes belliqueux n'avaient pas de raison d'être, et ce serait moralement une grande faute pour qui aurait désiré, préparé, provoqué enfin le terrible duel, dans l'hypothèse où il n'était pas absolument nécessaire.

Mais, toute autre est la question, dès l'instant où, devant une attaque d'injuste agression, s'impose la riposte nécessaire de la légitime défense. C'est alors qu'intervient la ruée au combat, autrement dit, en langage théologique, la vertu de piété patriotique.

Voudriez-vous par hasard que le curé fasse un bon sermon pacifique à l'enfant pour l'empêcher de voler au secours de sa mère en danger, pour le prier tout au moins d'y aller gentiment, passivement, sans enthousiasme, en bon charitable catholique ?! Car, au fond, c'est cela. Réfléchissez-y. — Voyez-vous le clergé, les Evêques, le Pape même, nous disant en août 1914 : Doucement, *Piano,* mes amis ; ne vous emportez pas ; soyez catholiques avant tout ; vous allez vous faire tuer et en tuer d'autres, c'est vilain : tu ne tueras point ; allons, soyez bons avec les Allemands qui sont catholiques comme vous..., etc., etc !!

En prêchant ainsi — et voilà de quoi vous ne paraissez guère vous douter, — en prêchant ainsi des sermons de pacifisme intempestif, disons plutôt de désertion morale, clergé, Evêques et Pape auraient tout simplement commis le péché, sérieux *in casu,* qui consiste dans la violation de la vertu de piété, à l'instant où son acte était devenu en conscience obligatoire.

Ni les Evêques, ni le clergé, certes, n'ont à aucun instant approuvé pendant la guerre les abus que condamnait la morale naturelle ou la religion. L'entraînement au combat n'était pas un abus, mais, tout au contraire, une œuvre moralement et religieusement bonne, méritoire même, pour peu que s'y mêlât une pensée de foi surnaturelle, qui a pu, chez beaucoup, aisément atteindre les sommets de l'héroïsme et de la charité parfaite salvifique : *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (Jo., xv, 13).

Que trouvez-vous en tout ceci d'angoissant pour la conscience des fidèles ? Deux catholiques sont en procès, également convaincus tous deux de la justice de leur cause (nous expliquerons cela tout à l'heure à propos de l'Allemagne ; prenez en attendant l'hypothèse telle qu'on vous la présente) ; irez-vous les prier d'être catholiques avant tout, et de renoncer à la procédure ? Ils vous diront que la charité est une vertu et la justice aussi ; que la charité doit respecter la justice ; qu'on reste bon catholique en poursuivant la revendication de son droit ; qu'il n'y a d'ailleurs aucun moyen de trancher le différend en dehors d'une décision de tribunal ; que l'affaire suit son cours et que la religion n'a rien à y voir... Qu'aurez-vous à répondre ?... Rien du tout ! Mieux valait alors ne rien dire.

De part et d'autre de la tranchée, les catholiques pouvaient assurément et devaient déplorer les nécessités de la guerre, ne point refuser à leurs frères, en tant que catholiques, tous les services possibles de la charité, se comporter enfin catholiquement en toutes circonstances de détail où la défense de la patrie n'était pas en jeu (v. g. avec les blessés, les prisonniers, dans les hôpitaux). Mais c'eût été pure contradiction morale que de leur demander, au nom de la religion, de renoncer au zèle patriotique du combat tant que durait la guerre.

Vous regrettez qu'un rayon de lumière émané du Vatican ne soit pas venu dissiper ce que vous appelez le trouble des consciences. Vous confondez *trouble* avec *tristesse.* De trouble, il n'y en a pas eu, chez nous du moins, en France, tant était claire l'injuste agression, et clair le devoir de la repousser. Tristesse profonde, oui, d'avoir à se tuer ainsi entre frères, mais encore une fois, tristesse, regrets, qui n'avaient rien à voir avec la réponse généreuse qu'exigeait l'appel aux armes pour la défense de la patrie. On pouvait être et l'on a été enthousiaste au service national de la guerre, sans pour cela s'en réjouir le moins du monde au fond du cœur, tout comme l'homme attaqué au fond d'un bois manie le revolver avec entrain pour sa défense, tout en regrettant de subir une si vilaine rencontre.

La guerre est un fléau, souverainement haïssable, et tout particulièrement de la part des ca-

tholiques, en raison des torts qu'elle fait à la charité et à bien d'autres vertus encore. C'est entendu. Mais, ce qui ne l'est pas, ce qui n'est plus admissible de la part même de catholiques, c'est qu'on englobe dans cette réprobation les attitudes légitimes, voire obligatoires en conscience, que commande le fléau une fois déchaîné. Est-ce que l'on blâme le geste des marins, quand ils se ruent à la défense de leur navire contre les assauts de la tempête ?

La tempête, en guerre, c'est la violente poussée agressive de l'ennemi. Catholique ou non, il attaque, et c'est l'ennemi. Où peut-on voir là une angoisse de conscience, et où donc se trouve l'obscurité que les rayons d'un foyer doctrinal quelconque, fût-ce la parole du Pape, pourrait avoir à dissiper ? Avant la guerre, oui, peut-être (?), pour essayer de l'éviter ; mais après, quand elle est commencée et bat son plein, rien, rien à faire que de crier : « Aux armes, citoyens ! » et de voler au secours de la patrie en danger.

Ce que la prédication catholique pouvait et devait faire, et qu'elle a fait, et très bien, ce à quoi d'ailleurs le Pape n'a pas manqué, c'était de rappeler les belligérants au *moderamen inculpatæ tutelæ*, d'apporter aux exigences de la justice défensive les adoucissements possibles de la charité. « Rappeler, » disons-nous, car ce sont là choses communes et connues, d'ordre moral, naturel et surnaturel. Pour penser et agir conformément à ces règles, les catholiques n'ont pas attendu qu'on prît le soin de les leur apprendre.

Vous jugez très faussement l'attitude des Evêques, celle même du Pape pendant la guerre. Si vous désirez loyalement la mieux comprendre, demandez-vous donc ce que vous avez à faire, vous, curé, quand vous voyez deux de vos bons paroissiens entrer en guerre dans les circonstances de procédure, par exemple, auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure. Le plus ordinairement, vous assistez attristé, silencieux, à la lutte ; vous ne vous en mêlez pas, et c'est souvent ce qui est à la fois le plus prudent et le plus charitable, en même temps que le plus profitable aussi au prestige moral de votre autorité. Que si vous croyez pouvoir et devoir intervenir, vous distribuez de part et d'autre de bonnes paroles d'apaisement et, faute de pouvoir vous risquer à apprécier les motifs du litige, vous en restez là, sachant fort bien qu'aller plus loin risquerait fort d'être une redoutable maladresse.

* * *

Oui, direz-vous, si nous avons eu la bonne fortune de vous convaincre de votre erreur fondamentale sur la nature de la guerre, oui, tout cela est admissible en cas de légitime défense, c'est-à-dire de guerre juste. Mais enfin, en 1914, la guerre n'était pas juste dans les deux camps à la fois, et pourtant les catholiques allemands, épiscopat en tête, se sont rués au combat avec le même enthousiasme que les nôtres. Et l'on a entendu des deux côtés de la frontière, s'élever publiquement vers le ciel des prières ferventes pour la défaite de l'ennemi dans le triomphe de la cause nationale.

Il est vrai, ainsi que nous l'avons dit dès le début, que les considérations qui précèdent ne concernent que le cas d'une guerre juste. Mais, faites bien attention à ceci : autre est le jugement que porte sur les motifs de la guerre l'intelligence divine, autre, en fait et pratiquement, le jugement humain des peuples engagés dans ce duel. Pour Dieu qui sait tout, le point de contradiction qui motive la dispute ne peut être à la fois juste de part et d'autre. Vu du côté humain, le problème peut comporter une solution toute différente. Il est possible, en certaines circonstances particulièrement simples à la fois et évidentes, que l'une des deux parties au procès soit de mauvaise foi et plaide quand même, à l'encontre de toute probabilité de justice. Mais, d'abord, tel n'est point le cas, et tant s'en faut, de toutes les causes qu'ont à débrouiller les tribunaux dans la guerre entre particuliers. C'est tous les jours qu'on rencontre des plaideurs également et honnêtement convaincus de leur bon droit. Les questions de justice sont souvent extrêmement complexes, pour ne pas dire obscures, en raison des multiples circonstances particulières qui s'y trouvent mêlées, d'où des doutes, et, les passions plus ou moins conscientes brochant sur le tout, des formations subjectives de conscience, des persuasions même, qui dans la réalité ne concordent pas avec la vérité objective de la cause. Transportées sur le terrain de la guerre, ces simples réflexions de bon sens se multiplient et se vérifient à une échelle d'autant plus agrandie que plus compliquée, plus difficile, plus inaccessible est la connaissance exacte des causes éloignées et prochaines du conflit, ainsi que des mille influences enchevêtrées qui y apportent, chacune à sa manière, leur efficace coopération.

Dans une guerre entre grandes nations comme celle de 1914, il faut soigneusement distinguer la part de connaissances, et donc de responsabilités, propre aux dirigeants de l'action sociale et celle qu'on peut raisonnablement attribuer à la masse populaire. C'est le cerveau du pays, c'est son gouvernement, son état-major militaire, qui prépare et décide la guerre dans l'ombre épaisse d'un secret plus ou moins diplomatique, impénétrable à la foule des citoyens qui, finalement, en tout cela, ne saisissent clairement que deux choses : l'appel aux armes pour la défense de la patrie menacée dans sa vie ou dans ses intérêts majeurs, et le devoir d'y répondre : dans sa *vie*, c'était le cas de la France ; dans ses *intérêts*, celui de l'Allemagne.

Sur un ordre de marche, émané du haut commandement, les soldats, les officiers, les généraux, etc., se mettent en route, sans se préoccuper de savoir pourquoi ils sont alertés ni à quel but final on les mène. La guerre est déclarée par l'autorité sociale : l'ordre de mobilisation se trouve alors renforcé par le cri d'alarme de la nation en danger. On obéit, voilà tout, et, encore une fois,

l'obéissance est ici pratiquement imposée par la vertu de piété patriotique.

La guerre est-elle juste, injuste ? Qui le sait, qui peut le savoir, en dehors de ceux qui l'ont provoquée, pour des motifs qu'ils sont seuls à connaître ? Dans l'élite même intellectuelle civile, militaire ou religieuse, plus haut et mieux placée pour être davantage informée, qui peut s'estimer assez renseigné pour conclure avec évidente certitude à l'injustice de la guerre ? Et que faire, s'il survient un doute, même sérieux, sinon de le trancher pratiquement en faveur de l'autorité sociale qui commande, et patriotiquement lui obéir ?

Pour juger exactement autrui, il faut se mettre « dans sa peau, » dans son milieu, dans sa mentalité, sortir enfin loyalement de soi-même et s'adapter étroitement au moule dont on veut apprécier le dessin et les reliefs. Nous savons très bien, nous Français, qu'on nous a injustement attaqués, et nous basons notre jugement sur le fait matériel, évident, de l'agression. Tout autre a pu être, et a été en fait, le point de vue du peuple allemand, de son armée, de ses catholiques, de son épiscopat. Puisque l'empereur et les fortes têtes dirigeantes de l'Empire déclaraient la guerre, il y avait donc à cela de graves raisons d'intérêt national ; et, si l'Allemagne prenait les devants, c'est qu'elle voulait prévenir une attaque menaçante de son éternel ennemi, ou tout au moins en finir avec le cauchemar d'un voisinage dangereux, insupportable. Comment, dans ces conditions, suspecter la bonne foi du peuple, des catholiques, de l'épiscopat allemands, et ne pas admettre chez eux la sincérité de piété patriotique qui les a, tout comme nous, entraînés aux vibrantes manifestations de l'enthousiasme national ?

Quoique la masse populaire allemande reste convaincue que, de son côté, la guerre était juste, nombreux de plus en plus sont, au-delà du Rhin, les penseurs de sang-froid que des réflexions loyales ont amenés à en douter, et qui, mieux informés des origines du conflit, taxent sévèrement la politique perfide de Guillaume II et de son entourage. Ce jugement sera, avec le recul du temps, universellement ratifié par l'histoire. Mais ce sont là raisonnements posthumes, si l'on peut dire, qui n'empêchent point que, pendant la mêlée de la Grande Guerre, on y soit allé de bonne foi patriotique dans les deux camps, et que l'un et l'autre ait, avec la même sincérité, prié Dieu pour le triomphe de sa cause.

Rien n'est compliqué, embrouillé, difficile, comme le cas de conscience posé par la guerre : est-elle juste ou injuste ? L'agression n'est pas toujours une preuve d'injustice, ni le fait de l'avoir subie une excuse de tout repos, sans parler des influences, excusantes ou accusantes, imputables à maintes causes éloignées, malaisées à connaître ou à apprécier, dont il faudrait cependant tenir compte dans la casuistique de la guerre ; et l'on n'ignore pas l'extrême embarras qu'a causé cette casuistique aux théologiens et aux canonistes dans leur traité *de Bello* et *de Irregularitatibus*. Et à ce propos voici un fait intéressant qui vient sans aucun doute à l'appui de nos observations.

Dans le nouveau droit du *Codex* l'ancienne irrégularité *ex bello* disparaît, et voilà du coup tarie une grosse source de difficultés pour les professionnels du droit canonique. On se rappelle, à ce sujet, les distinctions de la guerre en juste et injuste, en offensive et défensive, ainsi que les solutions diverses qui s'imposaient suivant les différentes sortes de guerre et les modes variés de participation belliqueuse qui pouvaient se trouver en jeu. Tout cela était déjà dans l'enseignement spéculatif grandement confus et matière à controverses ; mais combien plus difficile encore à mettre clairement au point dans l'ordre pratique des réalités, quand il s'agissait de décider si une guerre donnée était juste ou injuste !

Sous ce rapport, fut-il et pourrait-il être jamais un cas plus évident que celui de la Grande Guerre ? Et pourtant, malgré un concours de circonstances qui pour nous ne laissait planer là-dessus aucun doute, il s'est trouvé des neutres que cette évidence de notre bon droit, de l'absolue justice de notre cause, n'a point frappés, et l'immense majorité des Allemands a cru de bonne foi avoir été, par les vilaines gens de l'Entente, acculés à une juste guerre préventive de légitime défense.

On s'explique alors que le Législateur ait trouvé opportun de décharger son Code (1918) d'une *irrégularité*, d'interprétation si malaisée et d'utilité pratique si peu justifiée dans l'état présent de nos mœurs.

Vous voyez maintenant, cher confrère, pourquoi le Pape, qui avait assurément qualité pour blâmer les abus de la guerre, ainsi d'ailleurs qu'il l'a fait, ne pouvait ni ne devait intervenir comme *juge* dans une pareille cause, étrangère en principe à sa compétence, et dont, en tout cas, le dossier ne lui avait pas été communiqué par les belligérants.

Nous voulons espérer aussi que ces réflexions vous aideront à apprécier avec une plus équitable sérénité le patriotisme belliqueux des catholiques allemands et de leur épiscopat.

Q. — En 1897, l'évêque de X. créait une confrérie du Saint-Sacrement et en fixait le siège à la Cathédrale. Il était dit dans les statuts que les funérailles des confrères se feraient à la cathédrale : le directeur de la confrérie va chercher le défunt à son domicile, et les prêtres de la cathédrale attendent le cortège aux confins de la paroisse.

La plupart des membres de la confrérie sont de ma paroisse. Je suis donc lésé par cette disposition.

De plus, cette clause des statuts n'a jamais été appliquée, à tel point que le président de la confrérie, décédé il y a quelques années, ne fut enterré à la cathédrale qu'après mon autorisation, donnée seulement après qu'on eût soldé intégralement le prix des obsèques.

1° J'estime donc que cette clause n'a aucune valeur, parce qu'elle n'a jamais été appliquée, et cela, probablement parce qu'elle n'était pas applicable.

2° Je me demande si un évêque peut enlever aux paroisses, sous prétexte de favoriser une confrérie, les

funérailles que le droit commun leur réserve ? On objecte pour le cas, que la clause insérée dans les statuts peut être interprétée comme une élection de sépulture. N'y a-t-il pas présomption du contraire en ce que cette clause n'a jamais été appliquée ?

3° Que penser de la nouvelle tactique que vient d'adopter la cathédrale, demandant aux membres de ses diverses confréries, Saint-Sacrement, Enfants de Marie, etc., de signer individuellement une élection de sépulture à la cathédrale ?

4° Les funérailles d'un de mes paroissiens viennent d'avoir lieu dans la cathédrale. Je voudrais savoir quels sont exactement mes droits. Au cas où ils ne me seraient pas reconnus, à quelle S. Congrégation devrais-je m'adresser pour en obtenir la reconnaissance ?

R. — En droit, les décisions des SS. CC. Romaines ont reconnu avant le Code aux confréries, sous certaines conditions, le droit d'ensevelir leurs membres. Il y faut deux choses : l'autorisation de l'évêque et le choix de sépulture.

L'autorisation de l'évêque suffisait même à autoriser la confrérie à donner la sépulture aux personnes étrangères à la confrérie, qui faisaient élection de sépulture dans l'oratoire de la confrérie. Ainsi en avait décidé la S. C. du Concile, le 10 mai 1727. Elle était absolument nécessaire, cette autorisation épiscopale, car une confrérie n'a pas, d'après le droit commun, le *jus sepulchri*. La sépulture appartient pour les séculiers — et les membres des confréries restent des séculiers, — et exclusivement à toutes autres, aux églises paroissiales. Le curé a de ce chef *intentio seu præsumptio in jure fundata*, et tout droit contraire à cette présomption du droit commun a besoin d'une preuve rigoureuse pour être admis.

Cette autorisation de l'évêque peut donc porter soit sur les funérailles des confrères, soit sur les funérailles des personnes étrangères à la confrérie. L'extension de l'autorisation se tire des termes de la concession épiscopale, qui sont de stricte interprétation.

Mais cette autorisation de l'évêque ne suffit pas, et dans aucun cas. Elle ne donne, de fait, aux confréries, que la pure réceptivité du choix fait soit par les confrères soit par les étrangers à la confrérie. Ce qui confère le droit à une confrérie d'ensevelir le corps de tel fidèle, c'est l'élection de sépulture qu'a faite ce fidèle dans l'oratoire de la confrérie.

Cette élection de sépulture est absolument nécessaire. Une décision dans ce sens de la S. C. du Concile est mentionnée et confirmée dans la Constitution *Ex injuncto* d'Innocent X, du 22 février 1646. On lit au § 6 de cette Constitution : « Les confrères laïques, s'ils n'ont pas fait élection de sépulture, doivent être ensevelis dans leur église paroissiale propre. » Vingt ans plus tard, le 13 février 1666, *in Neapolitana*, ad 7, la même S. C. du Concile, à la question suivante : « Les confrères qui n'ont rien décidé de leur sépulture, doivent-ils être ensevelis dans le cimetière de leur église, » c'est-à-dire de l'oratoire de la confrérie ? répondit : *Negative*.

Cette élection de sépulture est tellement nécessaire, que rien ne peut y suppléer, *même dans le cas où un statut de la confrérie approuvé par l'Ordinaire déclarerait que les confrères doivent être ensevelis dans l'oratoire de la confrérie et par la confrérie*. C'est l'enseignement commun constaté, avec références aux auteurs, par Ferraris *(Prompta Bibliotheca*, v° *Confraternitas*, art. V, n. 8). Les auteurs ajoutent : *même si la confrérie a été érigée dans l'église cathédrale*. Seul, un statut approuvé et confirmé par le Saint-Siège pourrait conférer à une confrérie le droit de funérailles sans qu'intervienne l'élection de sépulture. Une confrérie avait ainsi reçu, *pro gratia* (cf. S. C. Episcop. et Regular., *in Anconitana*, 19 décembre 1608), la faculté d'ensevelir dans sa propre église les confrères qui lui avaient appartenu avant leur dernière maladie, à la condition du consentement des héritiers, et à la réserve des émoluments des funérailles qui devaient appartenir au curé.

L'élection de sépulture requise, pour produire tous ses effets, doit être faite suivant toutes les prescriptions exigées par le droit. Il a été spécifié en particulier qu'elle devait être *individuelle*, et qu'elle est *révocable*. Dans le diocèse de Naples, les confrères avaient coutume de faire choix de leur sépulture dans l'oratoire de leur confrérie, de façon collective, par un acte collégial, dont il était dressé instrument authentique. Il n'y avait pas de vœu, ni de serment, mais ce choix de sépulture était corroboré d'une promesse de ne pas le révoquer. Des membres d'une confrérie érigée dans l'église de l'Oratoire de Naples demandèrent au Saint-Siège de déclarer valide ce mode d'élection de sépulture. La S. C. du Concile fit faire une enquête par l'archevêque de Naples sur la réalité des faits de la coutume prétendue ; puis, le 16 mai 1682, elle déclarait valide l'élection ainsi faite, mais à la condition que tous les confrères consentiraient individuellement. Le 9 décembre de la même année, revenant sur la cause, la S. C. déclara, tout en maintenant sa première décision, que ce choix collectif, mais à consentement individuel, n'était autorisé qu'à la condition qu'il serait révocable.

La S. C. des Evêques et Réguliers, à son tour, *in Camerinen.*, 18 août 1690, décida que cette élection collective et par acte collégial n'était pas valide pour ceux qui n'avaient pas, personnellement et individuellement, consenti à l'acte collectif. Elle déterminait spécialement que les membres présents à l'acte collectif et collégial ne pouvaient pas prendre cette décision du choix de la sépulture pour les absents, ni pour leurs successeurs, les membres à venir de la confrérie.

La S. C. du Concile a fait appel à ces principes dans une décision récente, 15 décembre 1913, ad 3, *Narnien.*, *Jurium*. Par suite de remaniements dans le territoire des paroisses, à Calvi, dans le diocèse de Narni, des difficultés surgirent entre deux curés. Entre autres, toutes les confréries

ayant leur siège dans une seule paroisse, Sainte-Marie, paroisse de la ville, le curé de St-François, paroisse de la campagne, se plaignait que les confrères habitant sa paroisse fussent transportés à Sainte-Marie après leur décès, sans avoir fait expressément élection de sépulture. Sur ce point, à la question III : *An sodales dictarum confraternitatum, qui expresse sepulturam non elegerint, debeant sepeliri in ecclesia S. Mariæ, vel potius in propria parochia, in casu?* la S. Congrégation répondit : *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Ainsi, malgré l'usage, celui-là bien constaté ; malgré l'obligation librement acceptée des confrères de se faire enterrer à Sainte-Marie, sur laquelle s'appuyait le curé de la paroisse ; parce que le droit de sépulture est paroissial et curial ; parce que le droit n'admet que l'élection expresse et individuelle de sépulture, à l'exclusion de l'élection interprétative, ou collective, ou présumée ; suivant la jurisprudence plusieurs fois maintenue à l'égard des confréries, la S. C. du Concile maintint formellement les droits du curé de St-François.

C'est de ces décisions que les auteurs ont unanimement conclu que les statuts, même approuvés par l'Ordinaire, ne pouvaient pas suppléer à la réalité du choix personnel et individuel de sépulture, et la base de leur doctrine est, on le voit, inattaquable et sûre.

Enfin, la jurisprudence des SS. CC. Romaines a soumis ce choix de sépulture à une autre clause : les confrères ne peuvent être ensevelis dans l'oratoire de leur confrérie qu'après six mois d'inscription dans la confrérie. C'était une discipline d'un concile de Milan sous S. Charles Borromée, relatée par Gavantus, que la jurisprudence romaine a ainsi adoptée, ce dont fait foi Monaccelli dans son *Formulaire*. En d'autres termes, « l'élection de sépulture, pour être valide, ne peut avoir lieu que six mois au moins après la réception dans la confrérie. » (Tachy, *Traité des Confréries*, p. 413, n. 370).

Le droit pour la confrérie de faire les funérailles, et d'ensevelir, grâce à l'élection de sépulture, tel fidèle, établi et reconnu, comment devaient se faire ces funérailles ? Quelle était l'action du chapelain de la confrérie ou directeur, et du curé ? Les décisions des SS. CC., qui apparaissent parfois diverses sur ce point, se sont précisées de plus en plus, et ont évolué vers ce qui est actuellement le droit commun des funérailles dans le Code.

En 1601, la S. C. des Evêques et Réguliers, *in Lauden.*, 20 août, se basant sur un de ses règlements antérieurs de 1593 (cf. Bizzarri, *Collectanea*, p. 235), décidait, dans un rescrit à l'évêque de Lodi, que les funérailles devaient être célébrées par le curé de la paroisse où était située l'église de la confrérie, même si les fidèles à ensevelir n'étaient pas de la paroisse ou de la région.

Le 10 décembre 1703, *Decretum generale*, ad 20, la S. C. des Rites déclarait que si le fidèle ayant fait choix de sépulture dans l'oratoire de la confrérie appartenait à la paroisse sur le territoire de laquelle se trouvait cet oratoire, mais n'était pas membre de la confrérie, c'était le curé de la paroisse qui faisait toutes les cérémonies des funérailles dans l'oratoire de la confrérie. Une décision de la même S. C., du 9 juillet 1718, *Perusina*, ad 4, comportait que les funérailles devaient être faites par le curé qui avait dans sa paroisse l'oratoire de la confrérie, lorsqu'il s'agissait de funérailles des paroissiens de ce curé. Les chapelains de la confrérie ne pouvaient faire les funérailles des confrères, ou des étrangers à la confrérie ayant fait élection de sépulture, que lorsque ces fidèles appartenaient à une autre paroisse.

A y regarder de près, ces décisions n'étaient pas contradictoires, car les réponses de la S. C. des Rites qui enlèvent au curé les funérailles de ceux qui ne lui sont pas soumis par les liens paroissiaux, ne visent que les confréries exemptes. Par conséquent, les décrets de la S. C. des Rites précisaient, lorsqu'intervenait l'exemption de la confrérie, le règlement de la S. C. des Evêques et Réguliers, mais ne l'infirmaient pas.

Le 7 juin 1877, la S. C. du Concile, *Casertana*, ad I, déclara que le décret général de 1703 devait être observé, nonobstant l'argument d'un décret de la S. C. des Rites, qui, le 3 septembre 1746, *in Mexicana*, avait résolu que les funérailles des fidèles apportés à une église autre que l'église paroissiale devaient être célébrées non par le curé, mais par le recteur ou chapelain de cette église.

Le 5 septembre 1879, la S. C. des Evêques et Réguliers précisait encore le point, en spécifiant, ad 2, que lorsque les funérailles devaient avoir lieu dans l'église d'une confrérie, le curé du défunt devait procéder à la levée du corps et le conduire jusqu'à l'église de la confrérie. Là, si le défunt était membre de la confrérie, le chapelain terminait les funérailles ; si, au contraire, le défunt n'était pas membre de la confrérie, toutes les funérailles, même les parties *(funera, tumulatio)* célébrées dans l'église ou le cimetière de la confrérie, appartenaient au curé du défunt.

Si le droit de la confrérie à faire des funérailles était basé sur l'une de ces concessions apostoliques dont nous avons parlé, sans intervention du droit de sépulture, la concession réglait la question du mode de célébration des funérailles, mais les termes en étaient de stricte interprétation. Si le statut approuvé par le Saint-Siège, ou le rescrit, était obscur, ou ambigu, il fallait l'interpréter dans le sens du maintien du droit du curé à célébrer les funérailles dans l'église de la confrérie, pour le motif que nous avons indiqué : que le curé a dans sa paroisse le droit de faire les funérailles, *intentio seu præsumptio in jure fundata*, et que l'on ne peut aller contre ce droit qu'en prouvant rigoureusement le droit opposé.

Nous arrivons ainsi au droit du Code. La levée du corps et la conduite à l'église des *funera* et de la *tumulatio* se fait par le curé, avec la croix de

l'église des *funera*, can. 1230, § 3, etc. Il en est ainsi, même si ce curé doit traverser, pour conduire le corps à l'église déterminée, le territoire de paroisses autres que la sienne. Les *funera* et la *tumulatio* se font par le clergé de l'église des *funera*, si cette église est exempte de la juridiction du curé ; si non, par le curé, pourvu que le fidèle soit son sujet paroissial, cf. can. 1230, § 4. Ce sont là les règles générales que l'on doit présentement observer, à moins d'un droit spécial venant d'une concession ou règlement du Saint-Siège, ou d'une coutume légitime. Nous avons eu l'occasion de faire remarquer que la jurisprudence des SS. CC. avait aussi, avant le Code, admis la légitimité des concordats passés entre des curés, d'une ville par exemple.

*
* *

Le droit ainsi exposé, nous pouvons facilement résoudre vos questions de fait.

Ad I. Vous avez raison, la clause n'a aucune valeur. En soi, elle ne peut pas se soutenir, provenant d'un excès de pouvoir radical. Dans les circonstances présentes, serait-elle valide, qu'elle serait évidemment tombée en désuétude : tout le prouve, sa non application, le fait de l'autorisation que vous avez donnée, la pratique de faire signer des choix de sépultures adoptée aujourd'hui par la cathédrale.

Ad II. Nous avons exposé la doctrine sur le point. L'évêque peut donner à l'oratoire ou église d'une confrérie, la faculté de faire les funérailles. Mais c'est une faculté *in radice*. Il faut, pour ensevelir tel fidèle non soumis à l'église, une élection de sépulture. Les fidèles des autres paroisses que celle de la cathédrale devront donc faire une élection valide de sépulture en cette église. Et dans ce cas, tout devra se passer normalement : levée du corps par le curé, conduite du corps jusqu'à l'église cathédrale par le curé. La croix du cortège est celle de l'église cathédrale. Le clergé de l'église cathédrale n'a aucun rôle à remplir avant les *funera*, en dehors de l'église, mais reçoit le corps à la porte de l'église. Le curé du défunt peut entrer dans l'église cathédrale, et assister au reste de la cérémonie, en habit de chœur, mais sans étole, et sans pouvoir invoquer aucun droit de présidence.

L'élection de sépulture ne saurait être suppléée par les règlements de la confrérie. Les émoluments pour la levée du corps et la conduite à l'église appartiennent en totalité au curé, et la *quarta* est due pour le reste. Il est à remarquer que les décrets antérieurs au Code que nous avons cités, ont toujours réservé, lorsque la question s'est posée, les droits curiaux pécuniaires : S. C. C., 10 mai 1727 ; S. C. Episc. et Reg., 5 sept. 1879, etc. Citons dans le même sens encore la décision du 20 juillet 1878, *Ilcinen., Funerum et emolumentorum*, de la S. C. du Concile. Ayant à décider entre un chapelain de confrérie qui entreprenait, dans une paroisse du diocèse de *Montalcino*, en Toscane, d'évincer un curé, la S. Congrégation reconnut le droit du curé à faire les enterrements des confrères, et ordonna la *restitution* des émoluments. Le tout fut décidé avec la clause *Et amplius*, qui interdit de représenter l'affaire, indiquant que la question est *claire* et *définitivement résolue*.

Ad III. En soi, la façon de procéder est acceptable. C'est le seul moyen, dans le cas, qui permette de faire les funérailles des confrères à la cathédrale, église de la confrérie. Mais il y a, bien entendu, *la manière*. Il faudrait éviter les abus : pression exercée sur les fidèles, prétendue obligation qu'on leur imposerait, élection de confrères tardivement reçus, au lit de mort, par exemple. Il serait fort louable d'observer la jurisprudence ancienne, et de ne faire signer, ou plutôt de ne recevoir les élections de sépulture, que *six mois* après l'inscription dans la confrérie.

Ad IV. Nous avons indiqué vos droits. Vous n'en avez aucun contre une élection régulière de sépulture, sauf ceux de la levée du corps et de la *quarta*. La S. C. compétente dans le cas est la S. C. du Concile. Si vos droits de curé sont lésés, vous pouvez aussi prendre la voie judiciaire, et adresser une plainte en règle à l'official du diocèse.

N'oubliez pas également que vous pouvez user du can. 711 § 2, pour demander à l'Ordinaire l'érection dans votre église paroissiale d'une confrérie du T. S. Sacrement. Le législateur fait un devoir aux Ordinaires de veiller à ce que chaque église paroissiale ait sa confrérie du T. S. Sacrement. Ceci n'est pas nouveau. Le Saint-Siège a traditionnellement exprimé le désir que chaque église paroissiale ait cette confrérie, en différents décrets, 27 septembre 1607, 23 avril 1676, 12 juillet 1847, etc.

LITURGIE

Q. — Dans nos pays, c'est la coutume que les paroissiens viennent à l'église chercher de l'eau bénite le Samedi Saint. Dès lors, pour satisfaire toutes les demandes, on bénit de l'eau en grande quantité ce jour-là.

A cet effet, un curé fait remplir d'eau deux cuvelles : une seule ne serait pas suffisante. Il bénit l'eau ; mais il ne fait les cérémonies (insufflations, cierge pascal plongé dans l'eau) que dans une seule de ces cuvelles.

Devrait-on répéter ces cérémonies dans la seconde cuvelle, puis dans la cuve des fonts, dans laquelle de l'eau a aussi été mise préalablement ?

Qu'en pense l'*Ami*, toujours très écouté ?

R. — I. Aucune des pratiques cérémonielles exposées ci-dessus n'est régulière.

A la différence de nombre d'autres bénédictions, — et l'*Ami* l'a rappelé naguère [1], — la bénédiction solennelle de l'eau baptismale le Samedi Saint et la veille de la Pentecôte ne consiste pas seulement en une formule déprécative et dans quelques gestes rituels, tels que des signes de

[1] Cf. *Ami* 1919, p. 815.

croix, dont, suivant l'intention du célébrant, la portée pourrait être plus ou moins étendue. Elle comporte en outre certains rites particulièrement symboliques et essentiels qui exigent le contact physique de l'eau elle-même, comme la division et l'effusion de celle-ci par la main du célébrant et la triple immersion du cierge pascal. Or, pour qui considère attentivement v. g. cette triple immersion avec les paroles qui l'accompagnent : « Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti *(ter)*... totamque hujus aquæ substantiam regenerandi fecundet effectu, » il devient tout de suite évident que l'effet sanctifiant voulu par l'Eglise dans l'institution de ce rite, affecte exclusivement l'eau du récipient dans lequel a été plongé le cierge pascal, et non celle d'autres vases posés à proximité. Aussi les fidèles qui, la fonction liturgique terminée, viendraient puiser de l'eau à ces derniers vases seraient frustrés dans leur attente : en réalité, ils emporteraient chez eux de l'eau non bénite [1].

Il est certain d'autre part que les rites essentiels dont nous venons de parler ne sauraient être répétés sur plusieurs récipients juxtaposés. Rien dans les rubriques ni dans les décrets de la S. C. des Rites n'autorise semblable répétition, qui nuirait à l'unité de la fonction.

Cela étant, il n'y a et il ne peut y avoir de bénite solennellement le Samedi Saint ou la veille de la Pentecôte que l'eau d'un seul récipient. C'est ce qu'a reconnu implicitement la S. C. des Rites le 4 septembre 1880 dans sa réponse pour Saint-Brieuc (n. 3524, ad 5) : « In benedictione fontis baptismalis in Sabbato Sancto et in vigilia Pentecostes licet perficere *in uno tantum vase* extra fontem posito benedictionem aquæ, deinde fundendæ in fontem ipsum ante immixtionem sancti Olei [2]. » Assurément la réponse de la S. C. aurait été autre si, le Samedi Saint ou la veille de la Pentecôte, il avait suffi d'accomplir sur l'eau d'un seul récipient les diverses cérémonies décrites dans le Missel pour que, par là-même, tous les vases d'eau disposés auprès se trouvassent également bénits, ou encore s'il avait été permis de répéter sur chacun de ces vases tel ou tel détail desdites cérémonies.

II. – Dans la circonstance envisagée par notre distingué consultant, il n'y a qu'un moyen de satisfaire à la fois les pieux désirs des fidèles et les exigences de la Liturgie : celui qui, précisément, a été déclaré licite par la S. C. des Rites dans la réponse précitée. Toute l'eau à bénir le Samedi Saint ou la veille de la Pentecôte est mise dans un récipient unique, assez vaste et placé près des fonts baptismaux. Un peu avant l'infusion des saintes Huiles, — v. g. pendant que le célébrant fait l'aspersion du clergé et du peuple, — on prélève de cette eau, pour la verser dans les fonts, la quantité nécessaire pour les baptêmes éventuels. C'est à l'eau ainsi prélevée que seront mêlés ensuite l'Huile des catéchumènes et le saint Chrême ; le reste de l'eau bénite sera laissé à la disposition des fidèles.

Q. — Je sais bien que la fête de S. Georges, titulaire de mon église et de la paroisse, doit cette année, vu l'octave de Pâques dans laquelle elle tombe, être transférée au mardi 26 avril. Ce qui m'embarrasse, c'est la question de la solennité extérieure.

Ici, la coutume est de célébrer la fête civile le dimanche qui suit le 23 avril, et ce même quand le 23 avril tombe un dimanche. Ainsi, en 1922, année où le 23 avril coïncidait avec le dimanche de Quasimodo, la fête civile avait été fixée au dimanche 30. Cette année, elle aura lieu le dimanche 24. Mais ce dimanche 24 étant celui de Quasimodo et l'octave de S. Georges n'étant pas encore en train, puisque je ne fêterai ce saint que le 26 avril, je suis perplexe...

Faudra-t-il solenniser S. Georges seulement le dimanche 1er mai, alors que mes paroissiens auront eu la fête civile huit jours auparavant ?

Ou bien pourrai-je célébrer cette solennité le dimanche de Quasimodo, avec l'autorisation de Mgr l'évêque ? Car, selon le canon 1247 du *Codex*, les Ordinaires peuvent transférer la solennité extérieure d'un saint patron au dimanche suivant. Evidemment, puisqu'il s'agit d'une faveur, il ne peut être question dans mon cas que du dimanche qui suit le 23 avril, et le transfert avancera ainsi la solennité au lieu de la retarder.

Puis-je donc, avec quelque espérance de succès, demander cette faveur à Mgr l'évêque ? Si oui, je le ferai, et ainsi les deux solennités, civile et religieuse, coïncideront cette année.

Pardonnez-moi cette longue consultation. N'aimant pas vous déranger inutilement, j'ai parcouru toutes les solutions sur la fête de S. Georges déjà données dans l'*Ami*, auquel je suis abonné depuis vingt-cinq ans ; mais je n'ai pas trouvé celle du cas tout spécial qui m'embarrasse aujourd'hui.

R. — I. De votre exposé il semble ressortir que non seulement S. Georges est le titulaire de votre église et de votre paroisse, mais qu'il est de plus, au sens liturgique du mot [1], le patron principal de la localité. L'existence d'une fête civile annuelle en l'honneur du saint constitue à elle seule une forte présomption en faveur de la qualité de celui-ci de patron de la commune [2].

C'est bien ainsi, du reste, que vous paraissez le considérer vous-même, puisque, pour la célébration de la Saint-Georges, vous vous êtes proposé de faire appel à la faculté accordée à l'Ordinaire par le canon 1247 du *Codex* de transférer au dimanche suivant la solennité extérieure de la fête des principaux patrons de lieu.

II. — De droit commun, la translation de la solennité extérieure de la fête patronale au dimanche est simplement facultative. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3 ; cf. S. R. C., 12 févr. 1916, *Dubia*, ad 2). L'indult du cardinal Caprara du 9 avril 1802 l'a rendue obligatoire pour la France [3], où la célébration en est désormais réglée à la fois par les décisions de la S. C. des Rites interprétatives de cet indult et par les Nouvelles rubriques

[1] Cf. *Ami* 1911, p. 688

[2] Nous reproduisons ici le texte de l'*Index* général de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites.

[1] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie, etc.*, 13e édit., t. I, p. 110.

[2] Il en est de même du fait que le nom de S. Georges se trouve accolé officiellement à celui de ladite commune.

[3] La translation de la solennité extérieure des titulaires d'église comme tels n'est pas envisagée dans l'indult de Caprara ; même en France, elle est et demeure facultative.

du Missel. Aussi n'avez-vous besoin d'aucune autorisation spéciale de l'Ordinaire pour, en tenant compte des règles ainsi établies, transférer au dimanche la solennité extérieure de la Saint-Georges lorsque celle-ci arrive en semaine.

« Lorsque la Saint-Georges arrive en semaine, » disons-nous. Le transfert d'une solennité extérieure au dimanche suppose, en effet, que la fête à laquelle elle se rapporte ne tombe pas elle-même le dimanche. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 3 ; S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, III). On renvoie alors ladite solennité au dimanche qui suit immédiatement le quantième auquel, dans le calendrier perpétuel, est fixée cette fête (cf. Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.; Codex*, can. 1247, § 2), et cela quand bien même cette dernière, fortuitement empêchée en son jour d'incidence par le jeu des lois de l'occurrence, devrait, pour l'office et la messe, être renvoyée à une date ultérieure [1].

Le jour normal de la solennité extérieure de S. Georges sera donc cette année le dimanche 24 avril, malgré le renvoi accidentel de l'office du saint au delà de ce dimanche. Or, comme ce sera le dimanche de Quasimodo, il ne vous sera pas permis de célébrer la messe de S. Georges. (Nouv. rubr. du Missel, *loc. cit.)*. A cause de cela, vous devriez, d'après les susdites décisions de la S. C. des Rites antérieures à la réforme liturgique de Pie X, reporter votre solennité patronale au premier dimanche libre, c'est-à-dire au dimanche 1er mai. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, IV et V). D'après les Nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 3 ; tit. V, n. 3), vous pouvez la célébrer quand même le dimanche de Quasimodo, en vous contentant d'ajouter sous une seule conclusion l'oraison de S. Georges à celle de la grand'messe du dimanche [2]. La même addition pourrait se faire en outre à une autre messe basse. *(Ibid.)*.

Mais si le 23 avril vient à tomber un dimanche, il ne vous est plus loisible de transférer la solennité extérieure de S. Georges. Il vous faut la faire ce jour-là même, par la célébration solennelle de la fête du saint, ou, lorsque celle-ci se trouve liturgiquement empêchée, par l'addition de son oraison à celle de la messe du jour, comme il a été dit plus haut. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 1 ; S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3754, III). Toutefois, l'adjonction de cette oraison ne serait pas permise si la Saint-Georges coïncidait avec le dimanche de Pâques [3]. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 3 ; S. R. C., *ibid.)*.

Q. — « Le Samedi Saint, les messes basses sont interdites. » A cela Hébert ajoute, dans ses *Leçons de Liturgie* (t. II, p. 36, note 8) : « L'évêque peut célébrer une messe basse le Samedi Saint. » — Son enseignement est-il à suivre, et l'évêque peut-il, pendant que se fait à l'église la cérémonie du Samedi Saint, dire la messe dans son oratoire privé ?

R. — « La défense de célébrer des messes basses, — l'auteur des *Leçons de Liturgie* le fait observer lui-même (t. II, p. 36, note 6), — est plus stricte le Samedi Saint que le Jeudi Saint [1]. » Aussi le privilège dont jouissent de plein droit les cardinaux de célébrer ou de faire célébrer en leur présence une messe le Jeudi Saint, ne s'étend-il pas pour eux au Samedi Saint. (Cf. *Codex*, can. 239, § 1, 4°).

A la vérité, dans la 4e édition — la seule que nous ayons à notre disposition — de l'ouvrage sus-mentionné, nous n'avons retrouvé nulle part l'affirmation qui a surpris notre lointain consultant, et la note 8 alléguée par lui y est ainsi libellée : « Il est spécialement défendu de chanter la messe sans accomplir tous les rites qui précèdent. L'évêque, s'il fait une ordination, commence la messe aux prophéties... »

Evidemment l'auteur a eu ici en vue la messe *basse* d'ordination célébrée le Samedi Saint par l'évêque dans son oratoire, comme le suppose le décret de la S. C. des Rites du 31 juillet 1821, n. 2616, ad 2, auquel il renvoie à la fin de sa note. Or, voici ce qu'au sujet de cette messe on lit dans l'*Index* analytique de la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites, p. 437 : « Sabbato Sancto in Ordinatione episcopus missam privatam peragere nequit (ex arbitrio et sine causa) in proprii palatii sacello (2095) ; hoc tamen decretum S. R. C. postea immutavit, statuens ut, si in Sabbato Sancto pro collatione sacrorum Ordinum episcopus in suo domestico oratorio missam celebret, eadem incipienda sit a prophetiis (2375, ad 1). »

Sauf indult particulier, l'évêque ne peut rien se permettre de plus.

Q. — Quand le 2 novembre est un dimanche, les vêpres des morts doivent être reportées au soir de ce dimanche.

Or, le cas s'étant présenté, il y a eu divergence entre les paroisses. Quelques curés ont alors, comme le veulent les rubriques, renvoyé tout office des morts au soir du dimanche 2 novembre. D'autres, pour faire plaisir au peuple, plus nombreux à l'église et au cimetière le jour de la fête de la Toussaint, ont tenu à avoir au soir même de cette fête une cérémonie funèbre : là, les vêpres des morts ; ici, une absoute à l'église ou au cimetière.

***Quid melius* : suivre l'Eglise, ou suivre le peuple ? Ne valait-il pas mieux dans la circonstance instruire ce dernier sur la pensée et la conduite de l'Eglise ?**

R. — I. Pour régler dans son église les exercices du culte, un curé n'a pas à recevoir de directives de ses paroissiens. « L'initiative des sujets, dit Mgr de Conny [2], pourra souvent introduire dans les lois ordinaires des modifications heureuses ; elle n'a rien à faire dans les rites, dont elle troublerait presque toujours l'harmonie par son inintelligente et inopportune intervention. »

1 Cf. de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. II, n. 297 ; Coppin-Stimart, *S. Liturgiæ Compendium*, n. 291, etc.

2 Si, comme il arrivera en 1943 et en 2011, le premier dimanche après le 23 avril était le dimanche de Pâques, on ne pourrait faire mémoire de la solennité patronale à la messe de ce dimanche.

3 La coïncidence, qui a eu lieu en 1916, se produira de nouveau en l'an 2000.

1 Primitivement, le Samedi Saint était un jour *alliturgique*. (Cf. *Ami* 1926, p. 173).

2 *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 9.

C'est à assurer partout cette harmonie que tendent les prescriptions liturgiques. Notre devoir à nous prêtres est d'étudier celles-ci, afin de les observer ponctuellement et de pouvoir au besoin en montrer aux fidèles la haute convenance.

II. — En principe, la célébration publique de l'office des défunts n'est autorisée à aucun moment des fêtes doubles de 1re classe. (Cf. S. R. C., 22 janv. 1689, n. 1807 ; 22 juillet 1892, n. 3787).

S'il y a exception pour le chant des vêpres des morts le soir même de la Toussaint quand le 2 novembre n'est pas un dimanche [1], l'exception se justifie aisément par la raison que ce sont les 1res vêpres de l'office — unique désormais et singulièrement privilégié — du lendemain.

La même raison n'existe plus lorsque la Toussaint tombe un samedi, puisque la Commémoraison de tous les fidèles défunts se trouve alors reportée de droit au lundi 3 novembre [2]. Aussi, en pareil cas, n'est-il point permis de faire succéder aux 2es vêpres solennelles de la Toussaint le chant des vêpres des morts [3]. On ne saurait non plus ce jour-là donner une absoute générale pour ceux-ci [4].

Comment satisfaire quand même, dans la circonstance, la piété des fidèles sans aller contre l'esprit de la Liturgie ? On pourrait v. g. leur suggérer la pensée de gagner pour les défunts les indulgences de l'exercice du mois du Rosaire [5], ou encore faire à la même intention l'exercice public du Chemin de la Croix. Mais il faudrait avoir soin d'inviter l'assistance à se retrouver tout entière le lendemain soir au chant des vêpres et des matines des morts, prière officielle — et donc particulièrement efficace — de la sainte Eglise pour les âmes du Purgatoire.

Q. — 1° Quand la Toussaint tombe un dimanche, comme il arriva en 1925, la messe empêchée de ce dimanche devant être reprise le 3 novembre, ne peut-on pas ce jour-là dire néanmoins la messe basse de *Requiem*, à cause de l'octave des morts ?

2° A l'absoute pour un ou plusieurs défunts désignés, on doit dire à la fin *Anima ejus* (ou *Animæ eorum*), *etc.* Faut-il faire en même temps un signe de croix sur le catafalque, après en avoir déjà fait un en disant *Requiem æternam, etc.* ?

3° Dans la solennité d'une fête renvoyée au dimanche, peut-on toujours considérer comme paroissiale ou conventuelle, pour dispenser des mémoires à faire à la messe de la solennité, une seconde messe, basse ou chantée, qui se dit dans la même église ?

R. — Ad I. La loi liturgique qui interdit la célébration de la messe quotidienne basse de *Requiem* le jour en semaine où, pour la première fois, on a à reprendre la messe du dimanche précédent empêchée en son jour normal par l'occurrence d'une fête prédominante, ne souffre aucune exception. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 9). Elle doit donc être appliquée même pendant l'octave des morts. Ainsi, cette année, les messes quotidiennes basses de *Requiem* seront prohibées le jeudi 3 novembre, jour où, pour la première fois, on devra reprendre la messe du vingt et unième dimanche après la Pentecôte, empêchée le dernier dimanche d'octobre par l'occurrence de la nouvelle fête du Christ-Roi.

Ad II. D'après le nouveau Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. XIII, n. 4), chaque fois que l'absoute a été donnée au catafalque *corpore absente* et qu'elle n'a pas eu pour objet tous les fidèles défunts, le célébrant doit la faire suivre du verset *Anima ejus* (ou *Animæ eorum), etc.*, pendant lequel il trace derechef un signe de croix sur la représentation funèbre. (Cf. *Ami* 1923, p. 303-304 et 390).

A dire vrai, il n'est pas fait mention d'un signe de croix à ce moment dans la nouvelle édition typique du Rituel. (Cf. tit. VI, c. V, *De exequiis absente corpore, etc*, n. 2).

Ad III. C'est seulement dans les églises où, le dimanche de la solennité transférée, il y a par ailleurs soit une messe *conventuelle* [1] en conformité avec l'office récité au chœur, soit une messe *chantée* du jour, que la grand'messe de ladite solennité se célèbre sans aucune mémoire. (Nouv. rubr. du Missel, tit. V, n. 4). Quant à la messe de paroisse [2], elle n'a comme telle aucune influence eu égard aux mémoires à faire ou à omettre dans la messe de la solennité transférée.

Q. — Notre diocèse a une préface propre pour la fête de la Toussaint et son octave.

Le prêtre qui dit la messe dans la chapelle d'une communauté religieuse ayant un *Ordo* particulier et n'ayant pas cette préface propre, doit-il prendre alors la préface commune ou bien la préface propre concédée au diocèse ?

R. — Les concessions particulières de fêtes, offices, messes, etc., faites par le Saint-Siège à un diocèse entier ne sont pas valables d'elles-mêmes pour les religieux qui demeurent dans ce diocèse, mais qui ont un calendrier propre. (Cf. S. R. C., 28 févr. 1914 ; 8 juin 1914).

D'autre part, les rubriques exigent la conformité absolue de la messe avec le calendrier de l'église ou de l'oratoire public ou semi-public dans lequel on célèbre. (Nouv. rubr. du Missel, tit. IV, n. 6 ; S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3862). Cette conformité doit s'étendre non seulement au formulaire même de la messe, mais encore aux autres parties de celle-ci : commémoraisons, oraison commandée s'il y en a une, symbole, préface. (Cf. S. R. C., 3 juillet 1896, n. 3924, ad 3 ; 5 mars 1898, n. 3985).

Lors donc qu'un prêtre séculier célèbre dans la

[1] On sait que, même dans les églises cathédrales ou collégiales, les matines et les laudes de la Commémoraison de tous les fidèles défunts peuvent être anticipées à la veille du jour où a lieu ladite Commémoraison. (S. R. C., 9 juillet 1895, n. 3864, ad 1).

[2] Cf. *Ami* 1924, p. 623 ; 1925, p. 13.

[3] Du reste, on ne peut jamais célébrer ces vêpres que si le soir même ou le lendemain matin, elles doivent être suivies des matines des morts. (Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie etc.*, 13e édit., p. 644).

[4] Cf. *Ami* 1925, p. 366.

[5] Les exercices du mois du Rosaire doivent en effet se prolonger jusqu'au 2 novembre. (S. R. C., 20 août 1885).

[1] On trouvera la notion exacte de la messe conventuelle dans l'*Ami* du 10 février 1927, p. 94.

[2] Voir la définition de cette messe *ibid.*, p. 95.